

키르케고르를 통해 본 정약용의 윤리사상

신현준

(서울대 철학과)

I. 들어가며

정약용은 조선 유학의 사변적인 흐름에 반대했던 실학자이자 개혁가로 널리 알려져 있다. 그러나 이런 평가는 그가 지닌 유학자로서 면모를 충분하게 드러내지 못하고 있다. 그는 어디까지나 조선 유학 전통에서 출발했고 그 안에서의 여러 문제점을 풀어나가려 노력했던 인물이다. 정약용은 조선 유학과 그 기초가 되는 고전에 대한 지식을 기반으로 삼고, 여기에 그의 독특한 시선을 더하여 그만의 철학적 작업을 수행했다. 정약용의 글을 처음 접한 정조는 그가 분명히 “식견을 지닌 선비일 것”이라고 말하였다.¹⁾ 학문적 여정에 갓 들어선, 스물셋의 성균관 진사 정약용의 글을 읽은 정조의 이런 반응은 옳은 것이었고, 이후 정약용은 다방면에 걸친 방대한 저술 활동을 통해 자신만의 독특한 식견을 드러낸다. 그의 윤리사상도 예외가 아니어서 그 속에는 흥미로운 동시에 깊이 생각해보게 되는 주장들이 담겨있다.

이 글에서는 이런 정약용의 윤리사상을 쇠렌 키르케고르의 개념들을 통해 바라보고자 한다. 이를 위해 먼저 성기호설을 중심으로 정약용의 심성론을 살펴보면서 논의의 바탕을 다질 것이다. 그의 심성론을 살펴보는 것은 수양론을 포함한 이후의 논의를 위해 필요한 개념들을 확인

* 이 글에서 쓰이고 있는 『심경밀협』, 『중용자잠』, 『중용강의보』, 『논어고금주』, 『시문집』, 『맹자요의』 등 정약용 원문의 출전표기는 한국고전종합DB를 따르고 있다.

1) 『中庸講義補』, a_282_063a, 泮儒條對, 率皆荒蕪, 獨鏞所對特異, 其必有識之士也.

하는 작업으로서 글 전체를 위한 초석을 쌓는 작업이 된다. 이어지는 정약용의 수양론에 대한 논의는 신독을 중심으로 이루어질 것이다. 이 과정에서 키르케고르의 ‘절망’과 ‘불안’ 개념을 살펴보고, 여기에서 얻은 틀을 통해 신독에 대해 생각해보려 한다. 신독에 대한 논의는 그 수행근거인 동시에 이 글의 주요한 논의 대상인 상제로 이어지게 된다. 그러나 미발시의 수양법인 신독은 실천을 통해서만 윤리적으로 효용을 지닐 수 있기에 상제에 대한 본격적인 논의에 앞서 실천과 관련된 논의를 짚어볼 것이다. 이 과정에서 권형을 ‘결단’의 문제를 통해 재조명하고 이를 지각능력에서의 계산과의 뚜렷한 차별점으로 제시할 것이다. 이어서 정약용 윤리사상의 출발점이자 전제인 상제 개념을 살펴보며 이 지점에서 그의 철학에 상제에 대한 ‘결단’ 개념이 요구된다는 점을 밝히고자 한다. 이 과정에서 키르케고르의 결단 개념이 도입될 것이다. 마지막으로 정약용과 키르케고르가 토대로 삼은 사상적 배경이 다른 데서 오는 두 사람의 차이에 대해 짚어보며 논의를 마무리하려 한다.

본론의 논지를 펼쳐나가기 위해 『심경밀협』, 『중용자잠』, 『중용강의보』 전문을 통해 정약용 윤리사상의 핵심적인 개념들을 살펴보았으며 『시문집』과 『맹자요의』, 『논어고금주』 등의 필요한 부분들을 함께 살펴보았다. 또한 논의 과정에서 필요한 몇몇 개념들을 위해 선행연구들을 참고하였다. 지금까지 정약용에 대한 많은 연구가 이루어져 왔지만, 정약용과 서양철학자를 중점적으로 비교한 연구는 상대적으로 많지 않았다. 특히 정약용과 키르케고르를 함께 논의한 글은 이전에 없었기에 이 글이 정약용의 철학을 이해하고 그 현대적 함의를 더욱 풍부하게 밝히는 데에 작은 보탬이 될 수 있기를 바란다.²⁾

2) 정약용과 서양철학자의 비교연구 중에서도 그를 마테오 리치와 비교한 글이 다수를 차지한다. 정약용을 토마스 아퀴나스와 비교한 도날드 베이커의 연구(Donald Baker, 『Thomas Aquinas and Chung Yagyong: Rebels Within Tradition』, 『다산학』 제3호, 다산학술문화재단, 2002.)나 그를 존 스튜어트 밀과 비교한 웰티 페트릭의 연구(Walti Patrick, 『정약용과 존 스튜어트 밀의 비교: 정약용의 민본사상의 한계와 가치』, 서울대학교 철학과 석사논문, 2009.)와 같이 정약용을 마테오리치 이외의 서양철학자와 비교한 글이 간혹 있으나 정약용과 실존철학의 관련성을 주된 논의대상으로 삼은 글은 확인되지 않는다. 아울러 실존

II. 성기호설(性嗜好說)

정약용은 인간의 본성을 기호(嗜好)로 파악한다. 인간은 크게 영지와 형구, 두 가지의 기호를 지닌다. 영지의 기호는 마음과 관련된 기호로서 선악에 대한 도덕적 호오(好惡)이면서 하늘이 부여한 윤리적인 기호이다. 이를 하늘이 부여한 본성이라 하여 천명지성(天命之性)이라고 한다. 반면, 형구의 기호는 몸의 기호로서, 식색과 연관되어 있는 육체적인 기호이다.³⁾ 이는 혈기(血氣)의 성이므로 기질지성이라고 부른다. 인간은 신(神)과 몸(形)이라는 두 측면이 오묘하게 결합되어 있는 신형묘합(神形妙合)의 존재이고 마음(心)은 이 둘의 결합에 있어서 중추가 된다.⁴⁾ 따라서 마음은 천명지성과 기질지성의 영향을 모두 받게 되고, 이로 인해 순선하다고 말할 수 없게 된다. 천명지성으로 인해 선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호를 지닌 인간은 동시에 기질지성으로 인해 단 것을 좋아하고 쓴 것을 싫어하는 것과 같은 기호를 함께 지니게 된다. 이 둘이 서로 부딪히고 천명지성에 반하여 기질지성을 선택할 때 악이 생겨나고, 이 선택의 과정이 정약용이 이야기하는 권형(權衡)으로 주체에게 윤리적 책임을 지울 수 있는 근거가 된다. 권형에 대해서는 결단과 실천에 대해 이야기하면서 더욱 자세히 논하도록 하겠다.

정약용은 인간 본성에 대한 이전의 논의에 대해 이야기하면서 자신의 주장을 펼쳐나간다. 옛날의 유학자들은 본연지성과 기질지성의 두 가지 성을 이야기하였다. 그들은 본연지성이 순전히 선하면서 악이 전혀 없는 것인 반면 기질지성은 선할 수도 있고 악할 수도 있는 것이라고 생각했다. 그런데 이때의 본연이라는 말은 불교경전 『능엄경』에 등장하는 “여래장성, 청정본연(如來藏性, 清淨本然)”이라는 구절에서 유래한 것으로서 윤회와 관련된 불교용어이다. 석가모니는 인간의 본연

철학의 출발점이 된다고 할 수 있는 키르케고르와 정약용을 본격적으로 함께 보고자 한 시도 또한 없었음을 밝힌다.

3) 백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007, p. 329.

4) 『孟子要義』, a_282_112c, 神形妙合, 乃成爲人. 神則無形, 亦尙無名. 以其無形, 故借名曰神. 心爲血府, 爲妙合之樞紐. 故借名曰心.

지성은 선하여 악이 없고 터럭 끝만 한 찌꺼기마저도 없으며 맑게 빛난다고 말하였다. 그러나 이와 동시에 인간에게는 혈기가 있어 이런 본연지성을 찌들고 물들게 하여 죄악에 빠지게 된다고 이야기한다. 이에 대해 정약용은 사람의 죄악이 몸에 의한 식색과 안일에 의해 일어나는 경우가 많은 것은 사실이지만 식색, 안일과 관계없이 일어나는 죄악도 분명히 존재한다는 점을 지적하며 석가모니의 의견을 반박한다.⁵⁾ 기질지성에 속하는 식색, 안일 이외에도 악을 일으키는 원인이 있다면 그것은 석가모니가 말하는 본연지성에 속한 것일텐데, 본연지성을 순선한 것으로 보는 그의 입장에서는 이를 설명할 수 없기 때문이다. 이는 결국 석가모니가 말하는 본연지성의 순선함을 부인하는 것으로 마음이 결코 순선하지 않다고 생각하는 정약용의 생각을 엿볼 수 있는 지점이다.

앞서 밝혔듯이 정약용은 인간의 본성, 영지의 기호를 본연지성이라고 생각하지 않는다. 그는 허령(虛靈)한 마음은 하늘에서 받은 것이기 때문에 본래 그러하다(本然)고 하지 못하고, 비릇함이 없다고 하지 못하는 것으로 순선하지도 않다는 것을 분명하게 밝히고 있다.⁶⁾ 그는 영지의 기호를 하늘에서 받은 천명지성으로 본다. 그러나 정약용이 생각할 때 인간의 마음은 천명지성 뿐만 아니라 기질지성과 함께 권형과 행사가 포함되는 것이기에 선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호를 하늘로부터 부여받았음에도 불구하고 언제나 악을 행할 수 있는 가능성을 품고 있는 것이다. 이와 달리 마음이 본연지성으로서 순선한 것인데 육체 때문에 죄가 생긴다는 해석은 악의 기원을 전적으로 육체에 귀속시키는 것으로, 윤리적 행동에서 주체의 결단이 작용할 수 있는 공간을 마련해주지 못한다. 본연지성 아래에서는 선과 악 사이에서의 주체

5) 『心經密驗』, a_282_038a, 佛氏謂, 如來藏性, 清淨本然. 楞嚴經謂本然之性, 純善無惡, 無纖毫塵滓, 澄澈光明. 特以血氣新薰之故, 陷於罪惡. …… 然人之罪惡, 聚由於食色安逸之慾, 斯固形氣之所使, 亦或有大惡巨惡, 起於自心, 而與食色安逸, 絕不相涉者.

6) 『詩文集』, 『自撰墓誌銘』(集中本), a_281_339d, 虛靈, 受之於天. 不敢曰本然, 不敢曰無始, 不敢曰純善.

가 행하는 선택의 과정과 그 바탕에 있는 의지에 대한 설명이 힘들어지기 때문이다.⁷⁾ 정약용은 인간의 본성을 기호로 보고 권형과 행사의 개념을 도입함으로써 인간이 도덕적 주체로서 작용할 수 있는 공간을 마련하게 된다. 인간은 하늘에 의해 선을 좋아하고 악을 부끄럽게 여기는 기호를 갖추고 있으나, 동시에 선을 행할 수도 있고 악을 행할 수도 있는 권형과 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 쉬운 행사를 지니고 있다. 기호로서의 본성과 권형, 행사는 인간의 본성에 관한 이전의 논의에 대한 설명을 제공해준다.

영명한 본체인 마음 안에는 세 가지 이치가 있다. 그 본성을 말하면 선을 즐거워하고 악을 부끄러워한다. 이는 맹자가 말한 '성선'이다. 그 권형을 말하면 선을 할 수도 악을 할 수도 있다. 이는 고자의 소용돌이치는 물의 비유와 양옹의 성선악혼재설이 지어진 원인이다. 그 행사를 말하면 선을 하기 어렵고 악을 하기는 쉽다. 이는 순자의 성악설이 나오는 원인이다. 순자와 양옹은 본성이란 글자를 본래 오해해서 그 이론이 잘못되었지만 우리 마음 안에 원래 이런 세 가지 이치가 없는 것은 아니다.⁸⁾

이전의 성선설, 성선악혼재설, 성악설은 각기 인간의 마음에 있는 세 가지 이치 중 하나에만 주목함으로 전체를 포괄적으로 바라보지 못했다. 인간에게 선한 행동을 좋아하고 악한 행동을 싫어하는 마음은 기호로 주어져있지만 권형에 따라 악한 행동을 선택할 수도 있다. 따라서 기호에 따라 선한 행동을 해야겠다고 마음을 정하고 그것을 실제 행동으로 옮기는 것은 전적으로 주체의 결단에 달려있다. 지금부터는 정약용의 수양법인 신독을 키르케고르의 절망, 불안 개념과 함께 살펴보고자 한다.

7) 백민정, *op. cit.*, pp. 294-295.

8) 『心經密驗』, a_282_038a, 靈體之內, 厥有三理. 言乎其性, 則樂善而恥惡. 此孟子所謂性善也. 言乎其權衡, 則可善而可惡. 此告子湍水之喻, 揚雄善惡渾之說所由作也. 言乎其行事, 則難善而易惡. 此荀卿性惡之說, 所由作也. 荀與揚也, 認性字本誤, 其說以差, 非吾人靈體之內, 本無此三理也.

Ⅲ. 절망과 불안 그리고 신독(愼獨)

어떤 사람이 있었는데 오늘 양심을 저버린 일 하나를 저지르고 또 그 다음날 또 양심을 저버린 일 하나를 저지르고는 굶주린듯 허전해하며 가슴 아파서 못견디어 하면서 “나는 이미 틀렸다”라고 스스로 자포자기하고 “내 다시 무슨 가망이 있겠는가?”라고 지쳐있다가 남들이 잇끝으로 유혹하여 부추기면 마치 개 돼지마냥 이리저리 이끌려 다니고 위엄으로 겁을 주면 마치 여우나 토끼새끼처럼 몸을 움추리고 초췌하고 쇠퇴한 몸으로 쓸쓸히 죽음의 길로 들어서게 된다. 이것은 그 본성을 어기고 꺾어 버려 자라지 못하게 한 병폐가 나타난 것이다. 이것들은 모두 기호로서의 본성 때문에 필연적으로 생겨난 결과이다.⁹⁾

위의 글은 인간이 선을 좋아하고 악을 부끄럽게 여기는 기호를 지니고 있으며, 이 기호에 따라 반복적으로 악한 일을 행할 때, 좌절하고 절망에 빠지게 된다고 이야기하고 있다. 여기에서 우리는 절망을 ‘죽음에 이르는 병’이라고 표현한 키르케고르의 표현처럼 반복된 자신의 악행을 보고 절망에 빠져 죽음의 길로 들어선 한 인간의 모습을 확인할 수 있다. 절망은 어떻게 생겨나는가. 이 문장에 드러나 있듯이 인간이 절망하는 것은 어떤 사건 자체에 의하여 일어나는 것이 아니라 행위자의 반성 역량에 의해 일어난다.¹⁰⁾ 따라서 절망은 단순히 외적인 사건에 대한 고통이자 패배일 뿐만 아니라 자기반성의 결과라고 할 수 있다. 자기반성의 결과 도덕적으로 선한 행동에 이를 가능성을 잃었다는 생각에 이르게 될 때 사람은 절망에 빠지게 되는 것이다.

여기에서 이 가능성에 대한 논의를 위하여, 역시 도덕적 반성능력에 의해 생겨나지만 절망에 앞선 상태인 불안에 대해 살펴보고자 한다. 위에서 살펴보았듯이 인간이 절망에 빠지는 것은 인간이 지닌 자기 반

9) 『心經密驗』, a. 282_038a, 有一夫焉今日行一負心事, 明日行一負心事, 欲然內沮, 怛焉內疚, 自暴曰則吾事已誤, 自棄則曰吾復何望, 志爲之衰茶, 氣爲之摧蹙, 誘之以利則如犬豕之就牽, 怵之以威則如狐兔之屈伏, 憔悴枯萎, 索然以就死, 此其性有所拂逆. 天闕而莫之成遂者, 故其病敗如是, 凡此將嗜好之驗於畢竟者也.

10) 쇠렌 키르케고르, 임규정 옮김, 『죽음에 이르는 병』, 한길사, 2007, p. 123.

성능력 때문인데, 이 자기 반성은 인간을 자신이 행한 악한 행동에 대한 후회로 인도한다. 나아질 가능성 없이 반복되는 후회로 인한 절망에 앞서 있는 것이 불안이다. 불안은 또한 결과에 앞서 있는 것이기도 하다. 그래서 불안은 결과가 나오기 전에 먼저 그 결과를 발견한다.¹¹⁾ 불안은 언제나 가능성과 관계하는 것이다. 이는 과거에 대해 후회하며 불안해하는 경우에도 마찬가지다. 불안해 할 것으로 기대되는 대상인 과거는 불안해하는 사람에 대한 가능성의 관계에 있어야 한다. 만일 지금 과거의 불행에 대해서 불안해한다면, 이는 그것이 과거사이기 때문이 아니라 반복될 수 있기 때문에, 즉 미래가 될 수 있기 때문이다. 만일 누군가 과거의 잘못 때문에 불안해한다면, 그 이유는 그가 그 잘못이 과거에 머무르게 만들지 못했기 때문이다. 따라서 윤리적 주체는 과거 그 자체가 아닌 가능성을, 그리고 미래를 불안해하는 것이다.¹²⁾ 이 불안은 미래에도 과거의 잘못을, 과거의 악한 행동을 반복할 가능성에 대한 것이지만 이는 동시에 선한 행동에 대한 가능성을 열어두고 있는 것이다. 앞으로 나아질 가능성이 보이는가의 여부가 절망과 불안이 구별되는 지점이다. 나아질 가능성이 보이지 않는다는 생각이 들 때, 인간은 절망에 이르게 된다. 즉, 불안에서 벗어날 수 없을 것이라는 생각을 할 때 인간은 절망하게 되는 것이다.

위에서 살펴본 것처럼 도덕적 반성능력과 가능성은 불안과 절망의 근저에 있는 핵심적인 개념들이다. 인간에게 지금보다 나아지거나 나빠질 가능성과 도덕적 반성 능력이 없었다면 후회도 없고, 불안도, 절망에 빠질 위험도 없었을 것이다. 그런데 이런 불안과 절망이 반드시 부정적으로만 기능하는 것은 아니다. 키르케고르에게 불안과 절망은 인간을 신에게로 인도하는 통로가 되기도 한다. 인간의 불안은 죄의 가능성을 품은 인간으로서 느끼는 불안이며, 죄 안에 있는 인간의 불안이다. 이때 말하는 죄란 무엇인가. 죄는 인간에게 주어진 자유를 잘못 사용한 결과로 여겨진다.¹³⁾ 이런 불안은 인간을 깊이 생각하지 않

11) 쇠렌 키르케고르, 임규정 옮김, 『불안의 개념』, 한길사, 2008, p. 267.

12) *Ibid.*, pp. 267-268.

13) 박찬국, 『키에르케고르와 하이데거의 불안 개념에 대한 비교연구』, 『시대와

고 살아가는 일상의 안이한 상태에서 분리시킨다. 인간은 그때까지 그의 삶을 지탱해주던 삶의 기반이 제공해주던 안정성을 잃게 되고, 그의 삶 속에 속해있었던 것들의 비본질성과 유한성을 직시할 수 있게 된다. 그리고 이런 불안은 인간을 유한한 것들로부터 벗어나게 해주면서 신앙으로 인도한다. 키르케고르에 따르면 불안은 오직 신의 은총에 의해서만 극복될 수 있는 것이며, 이럴 때 불안은 신앙을 위한 전제의 역할을 수행하게 된다.¹⁴⁾

절망은 어떠한가. 절망 역시 불안과 마찬가지로 인간을 신에게로 인도하고 신을 통해서만 절망에서 벗어날 수 있다. 가능성이 전혀 없을 때, 즉 절망의 극단에 이른 인간은 하나의 결단을 내려야한다. 그것은 오성을 내려놓고 신을 믿을 것인가를 결정하는 결단이다. 인간은 왜 이런 결단의 상황으로 몰리게 되는가. 인간은 그 한계로 인해 절망할 수밖에 없는 존재이기 때문이다. 인간이 아무리 노력해도 완전한 윤리적 선에 이를 수는 없다. 따라서 윤리적 실존에 따르는 인간도 어느 순간 피할 수 없는 절망의 상황에 맞닥뜨리게 된다. 그때 인간은 두 가지의 선택을 할 수 있다. 광기에 이르렀다고 표현될 만큼의 병적인 뉘우침 속에서 파멸하거나, 자신의 유한성을 깨닫고 그 안에서 모든 것이 가능하다는 신을 믿고 그에게 자신을 맡기는 것이다. 후자를 통해서만 인간은 절망에서 벗어날 수 있다. 절망은 불안과 함께 인간을 신과 관계지어준다. 신이라는 초월자를 통해서 비로소 인간이 지닌 한계로 인해 필연적으로 생겨나는 불안과 절망은 해결될 수 있게 된다.

지금까지 불안과 절망의 근거로서의 인간의 도덕적 반성능력과 가능성에 대해 생각해보고, 키르케고르의 불안, 절망 개념을 살펴보면서 인간의 유한성으로 인해 결코 극복될 수 없는 문제들이 초월자인 신과의 연관 속에서만 극복될 수 있음을 살펴보았다. 이를 바탕으로 정약용의 생각을 살펴보자. 먼저 정약용 역시 인간의 도덕적 반성능력에 대해 힘주어 말하고 있다.

철학』 제18권, 한국철학사상연구회, 1999, pp. 192-193.

14) *Ibid.*, pp. 202-203.

사람은 몸을 갖고 있으니 비록 가장 지혜로운 사람이라도 잘못이 없을 수 없다. 성인이 될지 미치광이가 될지는 오직 뉘우치느냐 앎느냐에 달려있다. 뉘우침이 마음을 길러줌은 마치 풍이 싹을 북돋아 주는 것과 같다.¹⁵⁾

이 반성 능력으로서의 뉘우침 안에 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 마음이 자리 잡고 있다. 하늘에 의해 주어진 기호를 통해 인간은 선과 악에 대한 도덕적 호오의 감각과 그에 대한 지각능력을 지니게 된다. 그러나 이런 기호로서의 본성은 어떤 구체적 행동에 앞서는 것인 반면, 뉘우침은 행동에 뒤따르는 것, 사후적인 것이다. 사후적인 행동으로서의 뉘우침은 선한 행동에 대한 ‘가능성’에 대한 기대로, 동시에 악한 행동의 반복 ‘가능성’에 대한 불안으로 인해 다양한 윤리사상들의 수양론과 닿게 된다. 그리고 사후적인 뉘우침은 미래의 행동에 올바르게 대처할 수 있도록 대비한다는 의미에서 동시에 사전적인 것이 된다. 이는 단순한 참회가 아닌 선한 행동으로 변할 수 있는 계기가 되는 것이다.

그런데 이런 과정을 통해서도 인간은 그 스스로의 힘으로는 완전한 윤리적 선에 이를 수 없다. 정약용이 바라보는 인간도 선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호로서의 본성을 부여받았지만, 형구의 기호로 인해 윤리적인 선택의 순간에 악을 택하게 될 가능성은 언제까지나 남아있게 된다. 악을 선택하고 후회하는 과정의 끊임없는 반복될 때, 인간은 불안해하다가 결국은 절망하게 된다. 『심경밀험』에 드러나 있듯이,¹⁶⁾ 인간은 반복되는 악행으로 인해 “나는 이미 틀렸다”고 자포자기하거나 “내 다시 무슨 가망이 있겠는가”라고 말하며 자신의 윤리적 가능성을 부인하며 개나 돼지처럼 끌려 다니다가 쓸쓸히 죽음을 맞이하는 절망의 길로 빠져들게 되는 것이다. 이것은 키르케고르의 용어로 윤리적 실존이 절망에 빠지게 되는 지점이고, 초월자를 수용하는 종교적 실존

15) 『詩文集』, 『每心齋記』, a_281_292b, 人有是形氣, 雖上智不能無過. 其聖其狂, 唯悔吝是爭. …… 悔之養心, 如糞之壅苗.

16) 본문 4면 각주 9번 참고.

이 요구되는 지점이기도 하다. 물론 정약용은 키르케고르와 달리 신을 수용하는 과정에 대한 설명을 전면에서 내세우고 있지 않다. 또한 키르케고르에게 있어 절망의 극복은 구원자로서 신이 인간에게 베푸는 은총으로 가능한 것이지만, 정약용의 초월자인 상제는 상과 별로 인간을 감시하는 존재로 상정된다. 우리가 상제에게 기대할 수 있는 것은 직접적인 구원이 아닌, 인간을 절망에서 벗어날 수 있게 해주는 가능성이다. 인간은 거둬지는 악행으로 자신이 선에 다다를 수 있는 가능성을 잃었다고 생각할 때 절망에 빠지게 된다. 이런 절망에서 벗어나 선에 이를 수 있는 가능성을 열어주는 것이 상제의 존재인 것이다. 인간은 이 상제의 존재로 인해 그 스스로의 의지에만 의존하여 행동할 때보다 선한 행동에 이를 가능성을 높일 수 있기 때문이다. 초월자를 믿고 그에게 자신을 맡긴 채 은총을 기대하는 방식이 아닌, 초월자의 상벌을 두려워하며 의식하는 방식이지만 이를 통해 인간은 윤리적으로 선한 행동에 다다를 수 있는 동력을 자신의 외부에 있으며 자신을 넘어서는 존재에게서 끌어오게 되는 것이다.

이 초월적이고 인격적인 주재자로서의 상제의 존재를 통해 인간은 두려움을 느끼고, 이런 두려움은 인간이 선을 택할 수 있게끔 해주는 힘이 된다. 상제의 존재를 통해 인간은 육체의 제약과 방해에도 불구하고 선을 택할 수 있게 되는 것이다. 앞서 키르케고르의 불안과 절망에 대처하는 방식을 살펴보면서 밝힌 것처럼, 정약용의 경우에서도 초월자를 통해서 인간의 한계를 극복하고 선한 행동에 이르는 과정을 통해 점차적으로 불안과 절망에 빠지지 않을 가능성을 높일 수 있는 것이다. 그런데 선에 이르게 되는 과정은 한 번에 이를 수 있는 것이 아니라 지속적인 수양을 필요로 한다.

이를 위해 정약용이 내세우는 가장 핵심적인 수양법은 신독(愼獨)이다. 신독은 전통적으로 홀로 있을 때 주의하라는 의미로 사용되어왔다. 정약용은 이런 신독의 의미를 혼자 거처하는 곳에서 조심하라는 말로 한정짓는 것이 아니라 자기만이 혼자 아는 일에도 조심해야한다는 의미로 해석한다.¹⁷⁾ 정약용은 주자의 “사람은 반드시 미발시(未發時)에 공부를 해야 한다”는 말을 인용하며 신독 또한 미발시의 수양이라는

것을 밝힌다. 그러나 동시에 그는 이 미발이 어떤 사물과 맞닥뜨리기 이전의 상태에서 발용(發用)이 없기에 희로애락에 있어서의 미발이지 심지사려(心知思慮)의 미발은 아니라는 것을 분명히 하고 있다.¹⁸⁾

이러한 신독의 토대는 앞서 말했듯이 상제의 존재와 그의 감시이다. 신독의 공부는 두려운 마음에서 비롯되는 것인데, 이 두려워하는 마음은 상제(귀신)가 아니면 가질 수 없는 것이기에 상제는 신독의 바탕이 된다.¹⁹⁾ 초월적인 인격신으로서의 상제의 존재가 인간을 감시한다는 사실에 대한 믿음이 신독을 가능하게 하는 것이다.²⁰⁾ 그런데 상제는 우리에게 어떤 방식으로 나타나는가. 상제는 선명한 모습으로 우리 앞에 나타나지 않는다. 그렇기 때문에 우리는 먼 것도 가까운 데에서 시작된다는 것을 알고(知遠之近), 스스로 일어나는 듯한 바람도 시작이 되는 근원지가 있음을 알며(知風之自), 은미(隱微)한 것이 더 분명하게 드러나는 것을 알 때(知微之顯) 비로소 상제를 생각하며 신독을 할 수 있는 것이다.²¹⁾ 상제의 존재는 눈에 보이지도 귀에 들리지도 않기에, 즉 은미하기에 우리는 미루어 짐작할 뿐이다. 이렇게 은미한 상제는 인간에게 경계의 말을 전할 때에도 우레나 바람을 통해서가 아닌 인간의 마음에 은근한 경계의 말을 떠올리게 한다. 이 희미한 경계의 말을 상제(하늘)의 명령으로 알고, 즉 천명(天命)으로 알고 따르면 선에 이르게 되고 그렇지 않으면 악에 이르게 되는 것이다.²²⁾ 하늘은 항상 형태

17) 『心經密驗』, a_282_038a, 原來慎獨云者, 謂致慎乎己所獨知之事, 非謂致慎乎己所獨處之地也.

18) 『中庸講義補』, a_282_065b, 聖人於未發之時, 戒慎恐懼, 慮事窮理, 甚至有終日不食, 終夜不寢, 以爲思慮. …… 未發者, 喜怒哀樂之未發, 豈心知思慮之未發乎.

19) 『中庸講義補』, a_282_072c, 中庸之德, 非慎獨不能成, 慎獨之功, 非鬼神無所畏. 則鬼神之德, 卽吾道之所本也.

20) 금장태 지음, 『도와 덕: 다산과 오규 소라이의 『중용』 · 『대학』 해석』, 이끌리오, 2004, p. 79.

21) 『中庸自箴』, a_282_061b, 上天玄遠而臨于屋漏, 日監在茲, 則知遠之近也. 自起者風. 而主張嘘翕, 必有其故. 顯造化之跡, 未有明於風者. 則知風之自也. 風者, 物之所以感動也. 天道隱微而鳶飛魚躍, 功化至著. 則知微之顯也. 能此三知, 則必慎其獨. 故曰可與入德矣.

22) 김치완은 「다산 정약용의 소사상제 관념 연구」라는 논문에서 천명이 외부가

가 없는 도심(道心)으로 인간을 유도하고 가르친다. 천명을 알고 두려워 따르는 것이 군자이고, 천명을 알지 못하여 아무 거리낌이 없는 것이 소인으로 천명에 대한 앎 여부가 군자와 소인을 나누는 기준이 되기도 한다.²³⁾ 이에 따라 신독은 천명을 상제의 명으로 알고 두려워할 줄 아는 군자만이 실행할 수 있는 것이고, 천명을 두려워하지 않는 사람이 누구나 실행할 수 없는 것이라는 점에서 차별성을 지니고 있는 것으로 해석할 수 있다.²⁴⁾ 이어서 권형에 있어서의 결단과 실천에 대해서 살펴보겠다.

아닌 인간의 안으로부터 들려오는 말이라는 독특한 존재형식을 갖는다는 사실에 주목한다. 그는 이때의 하늘(天)은 서양의 하느님처럼 실제적인 주재성을 지니지 않고, 인간의 도심으로 그 주재성을 이양했다고 주장한다. 하늘은 외재적 조건들로 인간을 강제하는 것이 아니고, 인간이 스스로의 도심을 통해 자신과 관계하는 모든 것들을 실제적으로 주재한다는 것이다. 더 나아가 그는 천명을 인격을 지닌 상제의 명령이 아닌, 인간 스스로의 본체에 대한 은유에 불과한 것이라고 말한다. (김치완, 2012: 255-259) 이는 상제의 천명이 계시의 형태가 아닌 인간의 내면에 도심의 형태로 주어지는 것을 적절하게 지적하고 있는 해석이다. 그러나 이런 해석 아래에서는 상제에 대한 두려움이 그 원동력이 되는 신독의 수행이 힘들다. 여기에서 상제는 인간에 대한 은유로서 필요에 의해 요청된 존재로 파악되는데, 요청된 관념으로서의 신은 진정한 두려움의 대상이 될 수 없기에 행동의 동인으로 작용하기 어렵기 때문이다. 정약용은 하늘을 인격이 없는 리(理)로 여기고 두려워하지 않는 문제를 극복하기 위해 상제를 내세웠는데, 이와 같은 해석은 이 문제를 해결하지 못하고 오히려 그 문제로 되돌아가는 결과를 불러올 수 있다.

23) 『中庸自箴』, a_282_048d, 天命不但於賦生之初, 畀以此性, 原來無形之體妙用之神, 以類相入, 與之相感也. 故天之徵告, 亦不由有形之耳目, 而每從無形, 妙用之道心, 誘之誨之, 此所謂天誘其衷也. ; 『中庸自箴』, a_282_049b, 若云暗處微事, 是爲隱微, 則暗處微事, 有終身掩諱而未嘗發露者下可以欺人, 上可以欺君. 小人習知其然, 君子以空言怵之曰莫見乎隱, 莫顯乎微, 其肯信之乎. 不信降監者, 必無以慎其獨矣.

24) 금장태, *op.cit.*, p. 59.

IV. 결단과 실천

지금까지 살펴본 신독은 윤리적 주체가 새로 맞닥뜨리게 되는 상황에서 올바른 실천으로 이어질 때 윤리적인 효용을 지닌다. 정약용은 마음의 세 가지 이치로 기호와 권형, 행사를 제시했다. 기호는 선과 악에 대한 도덕적 호오에 대해 주체가 갖는 감정이자 지각능력으로 이해된다. 권형은 마음이 자신 속에 일어난 일에 잣대를 대어 그것이 도심인지 인심인지 판단하는 것이고 행사는 최종적으로 어떤 행동을 취하는 것이다. 그런데 권형은 단순히 선과 악이라는 두 갈래 길 중에서 하나를 선택하는 행위가 아니다. “중용을 가려 잡는다”는 표현에 대한 정약용의 『중용강의보』에서의 해설은 이를 “하나의 일에 닥치면 의리를 헤아리고, 많은 선을 생각하여 그중에서 중용에 부합되는 것을 가려잡아서 스스로 지키는 것”이라고 설명하고 있다.²⁵⁾ 여기에서의 헤아리고 가려잡고 스스로 지키는 것은 권형과 행사의 과정에 해당하는 것이다. 이를 통해 권형이 단순히 선과 악 중에서 하나를 선택하는 행위에 그치는 것이 아니라, 여기에서 더 나아가 가능한 선한 행위들 중에서도 가장 중용에 부합하는 것을 판단하는 과정이라는 것을 알 수 있다.

그런데 여기에서 주목할 점은 기호의 지각능력은 외부로부터 오는 자극에 대한 반응과 그 반응에 대한 계산이라는 두 개의 축으로 이루어져 있다는 것이다.²⁶⁾ 이 중에서 반응에 대한 계산으로서의 지각능력은 판단능력으로서의 권형과 그 기능이 명확하게 구분되지 않는다. 정약용의 정의 하에서의 권형은 기호의 지각능력에서 계산의 측면을 확장한 것으로 보이며, 그 이상의 의미를 지니면서 기호와 자신을 구별 지을 수 있는 특징을 지니고 있지 못한 것으로 보인다.

25) 『中庸自箴』, a_282_052a, 擇乎中庸者, 非就中庸之內, 擇執其一善也, 每遇一事, 商度義理, 陳列衆善, 擇取其合於中庸者以自守也.

26) 이 글에서 사용되는 지각(知覺)이라는 용어는 정원재의 『지각설에 입각한 이이 철학의 해석』에서의 정의를 따른다. 그는 지각을 “외부의 대상에 대해 반응하고(知), 이 반응의 결과를 의식하는(覺, 察, 識) 능력”이라고 정의하였으나 이 글에서는 이를 ‘반응’과 ‘계산’으로 표현하겠다.(정원재, 2001: 24-28)

그러나 도덕적 책임을 주체에게 지울 수 있는 근거는 인간의 기호 자체에 있지 않고 권형에 있다. 그렇다면 권형은 지각능력으로서의 기호와 구분되는 무엇인가를 지니고 있어야 할 것이다. 그것이 바로 주체의 결단이다. 권형과 행사 사이에는 주체의 판단뿐만 아니라, 이 판단 이후에 이루어지면서 구체적인 행사를 불러일으키는 결단이 함축되어 있다고 생각한다. 이 주체의 결단이 기호와 권형을 가르는 기준이 되면서 동시에 권형과 권형에 따른 행사에 책임을 지울 수 있는 근거가 된다.

결단은 키르케고르에게 있어서도 중요한 개념이다. 결단을 통해서 윤리적 주체는 자신의 구체적인 현실성을 뛰어넘어 윤리적인 가능성을 추구할 수 있게 된다.²⁷⁾ 구체적인 현실성은 주체에게 영향을 주는 자연적, 사회적 환경과 떼어 수 없이 이어져 있다. 주체는 이런 환경에 던져져 있으며, 그것에 둘러싸여 있다. 그것이 주체의 현실성을 이루는 부분이다.²⁸⁾ 주체의 현실성을 정약용의 용어로는 형구의 기호에 의해 영향을 받는 것이라고 말할 수 있겠다. 이 형구의 기호, 식색의 욕구를 넘어서서 윤리적 행동, 가능성의 영역으로 나아갈 수 있게 해주고 그 둘을 매개해 주는 것이 바로 결단인 것이다. 결단을 통해서 주체는 구체적인 현실성에 끌려 다니지 않을 수 있게 된다.²⁹⁾

결단을 통해 인간은 그의 현실성을 극복하고 윤리의 영역, 선의 영역에 닿을 수 있으며 이 영역을 통해 우리는 욕망을 통제할 수 있다.³⁰⁾ 욕망, 욕심 혹은 욕구는 우리 마음에 자연스럽게 존재하는 것이다. 욕구가 없다면 세상의 어떤 일도 이루어질 수 없었을 것이고, 이익을 추구하고 벼슬을 탐하는 것도 욕심에 의한 것이고 의리를 중히 여기는

27) 이 글에서 결단은 키르케고르의 윤리적 실존으로의 이행과정에 사용되는 결단개념의 성격, 즉 현실성을 극복하고 윤리의 영역에 이르게 해주는 성격에 주목한다. 그러나 키르케고르 사상에서 이 결단이 존재의 비약과 관련된 사건이라면 이 글에서 차용한 결단 개념은 윤리적 선택의 순간순간에 적용되는 차이가 있음을 밝혀둔다.

28) 쇠렌 키르케고르, 『죽음에 이르는 병』, p. 28.

29) *Ibid.*, p. 29.

30) *Ibid.*, p. 30.

것도 도의에 대한 욕심에서 비롯된 것이다. 욕구 자체는 부정적인 것이 아니고 오히려 자연스러운 것이지만, 욕구가 유일한 동력이 되어 극한 지경에 이를 때, 우리가 도덕적으로 선한 행동을 택할 가능성 또한 낮아지게 될 것이다. 예를 들어 의리를 좇고자 하는 욕심 자체는 선한 것이라 할 수 있겠으나, 의리를 규정해주고 통제해 줄 수 있는 더 상위의 가치인 윤리의 영역이 없다면 그 선한 의도와 달리 잘못된 길로 빠질 수도 있다. 욕구한다는 것은 인심이 욕구하는 것이고, 그것을 말리는 것은 도심이다. 욕구하는 인심과 말리는 도심의 싸움에서 도심이 욕구를 이기는 것이 곧 극기이기도 하다.³¹⁾ 극기의 산물이라고도 할 수 있는 결단은 윤리적 주체가 지닌 형구의 기호에 따른 현실적 제약으로 파악되는 현실성을 윤리적 가능성, 영지의 기호에 올바르게 따를 수 있는 가능성과 이어주는 매개체인 동시에 욕구를 윤리적 이상으로 통제할 수 있게끔 해주는 동인으로 작용한다.

그러나 이러한 결단은 뒤이어 나올 것으로 기대되는 실천의 영역, 곧 행사가 따르지 않으면 그 의미를 잃게 된다. 키르케고르는 단독자가 스스로 행위를 통해서 진리를 낳을 때 오직 그때 비로소 진리가 그에게 존재하는 것이라고 했다. 확신이나 내면성도 행동에 의해서만 얻어질 수 있는 것이다.³²⁾ 정약용에게 있어서도 마찬가지로 윤리주체가 기호나 권형을 통해 어떤 결단을 내렸다고 해도 이것이 행사로 이어지지 않는 한 불완전한 것일 수밖에 없다.

요사이 충서를 읽으면서 모두가 충으로써 자신을 닦고 서로써 타인을 다스리고자 하니 이는 몹시 잘못된 것이다. 서는 자신을 닦는 것이다. 오직 진실한 마음으로써 서를 행하는 것이 충서라 말하는 것이다.³³⁾

31) 『論語古今註』, a_282_267a, 初若不欲, 何謂之勿. 句欲也者, 人心欲之也, 勿也者, 道心勿之也. 彼欲此勿, 兩相交戰, 勿者克之, 則謂之克己.

32) 쇠렌 키르케고르, 『불안의 개념』, p. 358.

33) 『心經密驗』, a_282_038a, 今人讀忠恕, 皆欲忠以修己, 恕以治人, 大誤大誤. 恕以修己. 惟實心行恕者, 謂之忠恕.

중은 지선이고 용은 오래 할 수 있는 것이다. 지선을 오래 할 수 있으면 중용이다. 사람이 잠시나마 울면서 후회하고 선을 향할 때, 이때 그 마음은 맑아서 성인이 되는 실마리가 있게 된다. 오직 그가 오래 지속할 수 없기 때문에 항상 악인이 되는 것이다.³⁴⁾

인의예지의 명칭은 행사 이후에 이루어지는 것이다. 그러므로 남을 사랑한 뒤에 그것을 인이라고 하니 사람을 사랑하기 전에는 인의 이름이 성립되지 않는다. 자신을 선하게 한 뒤에 의라고 하고 자신을 선하기 하기 전에는 의의 이름이 성립되지 않는다. 손님과 주인이 절하고 읊한 뒤에 예의 이름이 성립되고, 사물을 분별한 뒤에 지의 이름이 성립된다. 어찌 인의예지의 네 알맹이가 복숭아와 살구 씨처럼 사람의 마음속에 덩어리로 잠재해 있는 것이겠는가?³⁵⁾

위의 세 글 모두 행사의 중요성을 강조하고 있다. 충과 서를 별개로 여겨서는 안되고 오직 서로 자신을 다스리고 진심으로 서를 실천했을 때 충서가 되는 것이고, 지선을 오랫동안 실천할 수 있어야 중용이며, 인의예지 또한 그 실천 이후에야 덕이라고 부를 수 있는 것이다. 실천, 행사 이후에야 비로소 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 기호와, 결단을 포함한 권형이 선한 것으로 인정될 수 있는 것이다.

V. 상제와 결단

그런데 키르케고르가 보기에 인간은 윤리적인 존재가 되기 위해 아무리 노력해도, 절대적인 선에 이를 수는 없다. 어느 정도는 윤리에 어

34) 『心經密驗』, a_282_038a, 中者至善也, 庸者能久也. 至善而能久, 則中庸也. 人於靈 此時其心清澈, 有作聖之機. 惟其不能持久, 所以常爲惡人.

35) 『孟子要義』, a_282_107b, 仁義禮智之名, 成於行事之後. 故愛人而後謂之仁, 愛人之先, 仁之名未立也. 善我而後謂之義, 善我之先, 義之名未立也. 賓主拜揖而後禮之名立焉, 事物辨明而後智之名立焉. 豈有仁義禮智四顆, 磊磊落落, 如桃仁杏仁, 伏於人心之中者乎.

굿나는 행동을 할 수밖에 없는 인간의 유한성은 그를 죄인이라는 의식으로, 즉 절망으로 이끌게 된다. 인간이 이런 한계, 절망에서 벗어날 수 있는 것은 오직 모든 것이 가능한 신에게 의지하여 자신을 죄인 됄로부터 구원해주기를 바라는 것을 통해서만 가능하다.³⁶⁾ 신에 대한 신앙으로부터 얻는 가능성만이 인간을 절망으로부터 구해줄 수 있는 것이다. 키르케고르가 생각하기에 그리스도교 바깥에서 절망하지 않은 인간은 아무도 없었고, 그리스도에 대한 독실한 믿음만이 불행을 막을 수 있는 것이었다. 윤리적 실존을 따르는 인간은 온전히 신에게 의지하는 종교적 실존으로 거듭난 후에야 진정으로 절망에서 벗어날 수 있는 것이다.

정약용에게 있어 이 그리스도의 역할을 수행하는 것은 상제라는 존재이다. 물론 정약용의 상제는 키르케고르가 말하는 구원자로서의 신이라고 할 수는 없다. 그러나 인간이 절망에 빠지는 이유를 생각해볼 때, 상제에 대한 신앙이 인간에게 절망으로부터 빠져나올 수 있는 출구가 될 수 있음을 알 수 있다. 인간은 언제 절망에 빠지는가. 거듭되는 악행으로 선행에 이를 수 있는 가능성을 완전히 잃었다고 생각할 때 인간은 절망에 빠지게 된다. 이런 절망에서 벗어나 선에 다다를 수 있는 가능성을 열어주는 것이 바로 상제의 존재이다. 상제의 존재를 수용하고, 즉 상제에 대한 믿음을 지니고 이를 바탕으로 신도의 수행을 통해 선을 행할 수 있는 가능성을 가꾸어가는 노력을 통해 인간은 자신의 한계를 극복하고 절망에서 벗어날 수 있다.

이런 상제는 정약용의 윤리사상에서 천지에 있는 귀신 중 가장 높은 존재이며, 하늘과 땅 밖에서 하늘, 땅, 사람, 만물을 조화하여 주재하고 기르는 인격적인 존재로 상정된다.³⁷⁾ 특히 상제는 인간에게 두려움의 대상이 되어 선한 행동을 하게끔 하는데, 상제가 이처럼 두려움의 근

36) 박찬국, 『현대 철학의 거장들』, 이학사, 2012, p. 85.

37) 금장태는 「다산의 사천학과 서학 수용」이란 논문에서 조화 작용을 창조와 생성 작용으로 설명하면서 이것이 세상의 모든 사물과 모든 현상을 포괄하고 있다고 밝힌다. 그는 정약용이 상제를 모든 존재의 바깥에 있는 초월자이면서 주재자인 동시에 창조주로 제시하고 있다고 설명한다. (금장태, 2003: 153)

거가 될 수 있는 것은 그가 인격을 지니고 있기 때문이다. 정약용에 따르면 사람의 본성은 원래 선을 좋아하게 되어 있으니, 악을 행할까 조심하는 것은 자연스러운 일이라고 할 수 있다. 그러나 악행을 두려워하는 데에는 어떤 이유가 있어야만 한다.³⁸⁾ 그는 두 가지 예를 들면서, 두려움의 이유에 대한 이야기를 계속해나간다. 우리가 밤길에 공동묘지를 지나면서 느끼는 두려움은 도깨비가 있는 것을 알기 때문이며, 어두운 밤 산 속 숲 사이를 지날 때 두려움을 느끼는 것은 거기에 호랑이가 있는 줄을 알고 있기 때문이다.³⁹⁾ 어두운 방에 홀로 있으면서도 악을 행할까 두려워하는 것은 어디선가 굽어보고 있는 상제의 존재 때문이다. 상제는 단순히 리(理)로 치환할 수 있는 존재가 아니다. 리는 지각도 없고 위엄도 없는 것이어서 인간이 두려움을 느낄 수 없기 때문이다.⁴⁰⁾ 따라서 상제는 ‘지각(靈)이 있는 주재자’로서 인격을 지니고 있어야 한다.⁴¹⁾

상제는 하늘이라고도 불리는데, 하늘은 “환히 밝아 네가 가는 곳마다 따라 다니고, 방종하는 데마다 따라다니는” 존재다.⁴²⁾ 이런 상제의 존재와 인간을 감시하며 그들의 행동에 걸맞은 상과 벌을 내리는 상제의 능력을 통해 인간은 선을 행하기 어려운 형구적 특성을 지니고 있음에도 불구하고 끊임없이 성찰과 실천의 노력을 기울이도록 요구받는다. 즉 상제는 인간의 선 실천을 도와주는 하나의 동인으로 기능하면서 인간의 악을 행하기 쉬운 현실성과 선을 행할 수 있는 가능성을 연결해주는 것이다.

이런 상제의 존재는 정약용의 윤리사상에 있어서 모든 것의 전제가

38) 『中庸自箴』, a_282_048d, 人性原自樂善, 使之戒愼, 猶之可也, 夫恐懼爲物, 非無故而可得者也.

39) 『中庸自箴』, a_282_048d, 暮行墟墓者, 不期恐而自恐, 知其有魅魍, 夜行山林者, 不期懼而自懼, 知其有虎豹也.

40) 『中庸自箴』, a_282_048d, 子處暗室之中, 戰戰栗栗, 不敢爲惡, 知其有上帝臨女也. 今以命性道教, 悉歸之於一理, 則理本無知, 亦無威能, 何所戒而愼之, 何所恐而懼之乎.

41) 『孟子要義』, a_282_145c, 凡天下無靈之物, 不能爲主宰.

42) 『孟子要義』, a_282_145c, 詩云昊天曰明, 及爾出王, 昊天曰只, 及爾游衍.

된다. 『중용강의보』에서 정약용은 중용의 덕이 신독이 아니면 성취될 수 없으며 신독의 공부는 귀신이 없다면 두려운 마음을 가질 수 없으니 귀신의 덕이 도(道)의 근본이 됨을 밝히고 있다.⁴³⁾ 신독은 정약용 윤리체계에서 핵심적인 수양법으로서 귀신의 존재를 전제하고 있고, 상제는 천지귀신 중 지극히 크고 지극히 높은 존재이므로 없어서는 안 되는 존재이다. 하늘을 안 이후에 선을 선택할 줄 알고, 하늘을 알지 못하는 사람은 선을 가리지 못한다는 말 또한 『중용강의보』에 등장한다.⁴⁴⁾ 여기에서 말하는 하늘은 곧 상제로, 나라의 임금을 나라라고 부르는 것과 마찬가지로 감히 손가락질하여 말하지 않는다는 뜻이므로, 상제의 중요성을 다시 한 번 확인할 수 있는 구절이다.⁴⁵⁾

이렇듯 모든 윤리적 실천의 바탕에 상제가 자리 잡고 있는 정약용의 철학에는 상제에 대한 신앙이 그 전제로서 요구된다. 정약용을 포함해서 그의 철학 체계를 온전히 받아들이고자 하는 사람이라면 누구나, 인간을 감시하고 상벌을 주관하는 인격적 존재인 상제를 믿어야 하는 것이다. 이런 상제는 인간에게 어떻게 나타나는가. 상제(귀신)의 존재는 성(誠)을 통해 인간과 연결된다.⁴⁶⁾ 인간이 상제에게 정성껏 예를 갖추는 제사를 통해 그 모습을 엿볼 수 있다. 성을 갖춘 인간이 몸과 마음을 깨끗이 하고 제사를 받들면 그 위에 ‘계시는 듯’, 그 좌우에 ‘계시는 듯’, 눈에 ‘보이는 양’, 귀에 ‘들리는 양’ 귀신(상제)이 인간에게 뚜렷해진다고 한다.⁴⁷⁾ 정약용은 또한 천도는 형체가 없으나 정성스러우면 반드시 드러난다고 말한다.⁴⁸⁾ 이는 은미한 상제의 존재가 정성스러울 때에 뚜렷하게 드러남을 밝히고 있는 것이다.⁴⁹⁾ 그런데 상제의 체(體)

43) 『中庸講義補』, a_282_072c, 中庸之德, 非愼獨不能成, 愼獨之功, 非鬼神無所畏. 則鬼神之德, 卽吾道之所本也.

44) 『中庸講義補』, a_282_084c, 知天而後可以擇善, 不知天者, 不可以擇善.

45) 『孟子要義』, a_282_145c, 其謂之天者, 猶國君之稱國, 不敢斥言之意也.

46) 금장태, *op.cit.*, p. 84.

47) 『中庸自箴』, a_282_054c, 然天道至誠, 其顯於功化者, 至昭至著, 故人雖弗見弗聞, 皆齊明承祭, 如在其上, 如在其左右, 如將目見, 如將耳聞. 則至微之體, 其顯若是矣.

48) 『中庸講義補』, a_282_072c, 天道無形, 而誠則必顯.

는 볼 수도 없고, 들을 수도 없는 것이다.⁵⁰⁾ 즉, 상제는 인간의 감각적 인식영역을 넘어서 존재이기에 우리의 감각으로는 전혀 확인할 수 없는 존재인 것이다. 따라서 지극한 성(誠)으로 상제를 받들어도 귀신이 이를 흠향하고 굽어보고 있는지는 인간의 감각을 통해서는 알 수 없는 일이다.⁵¹⁾ 그렇기에 상제에 대한 의심은 자연스레 싹트게 된다. 이런 의심으로 인해서 정약용은 다음과 같은 탄식을 하게 되는 것이다.

문왕의 조심조심하는 마음으로 밝게 상제를 섬겼던 일과 증용에서의 계신공구(戒愼恐懼)는 이 어찌 밝은 마음으로 상제를 섬기는 학문이 아니겠는가? 요사이 사람들은 귀신이란 있는 것인가 없는 것인가를 의심하여 아득한 곳으로 버려진 까닭에 임금(人主)의 경외하는 공부와 학자의 신독의 뜻이 모두 진실하지 못하게 되어 버린 것이다.⁵²⁾

상제의 존재를 전제로 하고 있는 정약용의 윤리사상에서 그 존재에 대한 의심은 체계 전체의 근간을 뒤흔드는 것이다. 따라서 그는 상제의 존재에 대한 증명 내지는 그 존재를 받아들일 수 있도록 해주는 설명을 제공해야만 한다. 즉, 주체가 상제를 받아들이는 과정에 대한 설명이 정약용의 윤리사상에 반드시 포함되어야 한다. 이와 관련하여 정약용은 그가 말하는 상제의 존재와 특성을 고전과 성현의 권위에 기대어 설명하고자 시도했다. 그러나 그것만으로는 부족하다. 특히 유교경전이 이전과 달리 특별한 권위를 지니고 있지 못한 오늘날에는 상제의 수용에 대한 다른 식의 설명이 필요하다. 바로 이 지점에서 다시 결단의 개념에 주목하고자 한다.

앞의 논의에서 결단의 개념은 정약용 윤리 사상의 개념들 사이의 연

49) 금장태, *op.cit.*, p. 83.

50) 『中庸自箴』, a_282_048d, 所不睹者何也, 天之體也. 所不聞者何也, 天之聲也.

51) 『中庸自箴』, a_282_054c, 我雖至誠, 神之歆格, 猶不可知.

52) 『中庸自箴』, a_282_072c, 文王小心翼翼, 昭事上帝, 中庸之戒愼恐懼, 豈非昭事之學乎. 今人於此, 疑之於有無之間, 置之於杳茫之地, 故人主敬畏之工, 學者慎獨之義, 皆歸於不誠.

결고리를 더욱 단단하게 하기 위해 사용되었다. 그때의 결단은 도덕적 행동의 구체적 실천에 앞선 단계에서, 권형에 속하면서 행사에 앞서 주체가 윤리적 행동을 할 수 있도록 해주는 결단이었다. 이제 결단은 다시금 개인과 상제의 관계맺음과 관련하여 중요한 역할을 수행하게 된다. 정약용에 있어 도덕적 행동의 근거는 외재적이고 초월적인 존재자인 상제의 존재에 있고, 이 상제의 존재를 받아들이는 것은 개인의 믿음에 달려있다. 그렇다면 초월적인 존재자에 대한 믿음이란 무엇을 의미하는가. “믿는다는 것은 신을 얻기 위하여 오성을 상실하는 것이다.”⁵³⁾ 절망과 불안에서 벗어나고 싶은 개인은, 스스로의 힘으로 구렁텅이에서 빠져나갈 수 없다는 사실을 느끼고 하나의 결단에 이르게 된다. 그 결단이라는 것은 초월적 존재자를 믿는 것이고, 그 대가로 오성을 내어주는 것이다. 이제 신은 증명과 이해의 대상이 아니라 결단과 신앙의 대상이 된다.

정약용에게 있어 인간이 지닌 한계를 극복할 수 있도록 돕는 그리스도의 역할을 맡은 존재는 상제이다. 도덕적 주체는 결단을 통해 상제를 받아들이고, 그 상제로부터 출발하는 정약용의 윤리사상 체계로 들어설 수 있게 된다. 그리고 이는 동시에 인간이 그가 지니고 있는 한계 때문에 반복하게 되는 악행과, 그로 인해 생겨나는 절망으로부터 벗어날 수 있는 첫걸음이 된다.

그러나 결단을 통해 상제를 받아들이는 것은 어디까지나 개인의 몫이다. 상제를 받아들이는 사람은 정약용의 윤리체계 안으로 들어설 수 있게 된다. 그렇다면 상제의 존재를 받아들이지 못하는 사람에게 정약용의 윤리사상은 어떤 의미를 지니는 것일까. 전제에서부터 가로막혀 아무런 의미도 지니지 못하는가. 그렇지 않다. 상제는 정약용이 내세우는 기호와 권형, 행사의 강력한 동인이지만 상제의 존재를 제거하더라도 그의 윤리사상의 뼈대는 그대로 남는다. 즉, 인간을 감시하고 인간의 상벌을 주관하는 상제의 존재 없이도 그 본성인 기호에 따르고 권형에 따라 판단을 하며, 결단하고 행동하는 주체를 생각해볼 수 있는

53) 쇠렌 키르케고르, 『죽음에 이르는 병』, p. 98.

것이다. 이 주체는 키르케고르의 분류에 의하면 윤리적 실존에 따르는 인간이고, 사상누각처럼 불안정해 보이는 것이지만, 여전히 가능하다.

윤리적 주체가 결단을 통해 상제의 존재와 거기에 부여된 능력을 수용하면, 즉 그것을 믿는다면 그의 도덕적 행동은 자신의 외부에 탄탄한 도덕적 기반을 마련하게 된다. 그렇다면 상제를 믿지 않는 혹은 믿지 못하는 개인에게 결단은 어떤 의미를 지니는가. 이 경우에도 결단은 여전히 중요한 역할을 수행한다. 어쩌면 상제를 받아들이는 것보다 더 강한 결단이 요구되는지도 모른다. 이때의 결단은 물론 권형과 관련된 결단을 말하는 것이다. 인간이 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 것을 자연스러운 기호로 삼는다는 정약용의 주장이 옳다고 받아들이는 한, 인간은 반복된 악행으로 인한 불안과 절망에서 벗어나기를 끊임없이 원하게 된다. 그리고 여기에서 벗어나기 위해서는 권형과 관련된 결단에 있어 더 큰 의지가 필요하다. 즉 상제의 감시와 상벌이 없더라도 윤리적인 행동을 실천할 수 있는 결단과 실행력이 요구되는 것이다.

그런데 기존 정약용 윤리체계에서 도덕의 근거로 작용하던 상제를 받아들이지 않는다는 것이 곧 그 근거의 자리에 주체 자신을 놓는다는 것을 의미하지는 않는다. 이 경우 상제의 자리는 비어있게 된다. 그렇다면 기호로서의 본성은 어디에서 오는 것인가. 상제를 받아들이지 않는 입장에서는 이 질문에 답할 수 없다. 알 수 없다는 대답을 할 수 있을 뿐이다. 어떻게 인간이 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 기호를 지니고 있는지를 설명할 수 없는 것이다. 다만 이런 기호가 인간에게 주어져있다는 것, 즉 현상으로 나타나있다는 것은 알 수 있다. 상제를 받아들이지 못한 입장의 출발점은 이처럼 상제의 부재로 그 토대가 약해 보인다. 또한 상벌의 두려움을 통해 선한 행동을 하게끔 작용하는 존재의 부재로 인간이 선한 행동에 이르게 될 토대 또한 약해 보인다. 이런 약점에도 불구하고 기호로서의 선을 지니고 스스로의 권형-결단을 통해 선한 행사에 이르게 될 수 있다는 설명은 초월적 존재자를 온전히 받아들이기 힘들어하는 오늘날의 사람들이 도덕적인 행동에 이르게 되는 기제를 드러내는 데 유용하게 사용될 수 있다.

어느 경우에도나 결단은 도덕적 행동에 있어 핵심적인 요소로 작용한

다. 상제의 수용여부와 관계없이, 정약용의 기호로서의 본성, 권형, 행사는 여전히 하나의 틀로 남아있고 윤리적 행동을 위해 개인에게 결단을 요구한다.

VI. 차이와 한계

이상으로 키르케고르를 통해 정약용의 윤리사상을 살펴보았다. 두 사람 모두 초월자를 통해서 인간의 한계를 극복하고자 노력했지만 두 사람이 각자 딛고 있는 토양의 차이, 사상적 풍경의 차이로 인해 상당한 차이를 보이는 부분이 있는 것 또한 사실이다. 정약용은 18-19세기에 걸쳐 조선에서 활동했고, 키르케고르는 19세기의 덴마크에서 활동하면서 서로 다른 배경에서 서로 다른 고민을 했다. 두 사람 사이에 보이는 차이는 각 개인의 차이인 동시에 더 나아가서는 그들이 속한 두 문화권의 차이가 되기도 한다. 그리고 각 문화권의 차이는 여러 문화적 요소들 가운데 어떤 요소를 특히 강조할 때 발생한다.⁵⁴⁾ 즉 비슷한 대상에 대한 이야기를 하는 과정에서도 각기 중요하다고 생각하는 요소가 갈리게 되고, 각기 그 지점을 발전시키는 과정에서 차이는 더욱 커지게 된다.

이 글은 신(초월자)의 존재증명 혹은 수용 작업이 주요한 철학적 주제가 되지 못했던 동양 문화에 속한 정약용의 윤리사상을,⁵⁵⁾ 신 존재

54) 최홍순 지음, 『비교 철학 연구』, 서광사, 1995, p. 77.

55) 돈 베이커는 『한국인의 영성』에서 유교의례와 관련한 한국인들의 영성(혹은 종교성)에 대해 설명하며 한국인들이 초월자에 대한 신앙보다는 의례를 통해 얻게 되는 공동체 구성원들간의 결속 등의 효과에 더 주목했다고 주장하며 “신유학자들에게는 올바른 수행(orthopraxis)이 올바른 믿음(orthodoxy)보다 중요했다”라고 표현하고 있다.(돈 베이커, 2012: 136) 반면, 금장태는 『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』라는 책을 통해 돈 베이커와 같은 태도는 유교가 동시에 내포하고 있는 현실적 합리성과 종교적 초월성을 균형있게 파악하지 못하도록 방해한다고 말한다. 유교사상의 기반에 초월적 존재에 대한 종교적 신앙이 깔려 있다는 것을 강조한 것이다.(금장태, 2009: 11) 그러나 상반된 두

증명 내지 신 존재의 수용이 주요한 관심사 중 하나였던 서양문화에 속했던 키르케고르를 통해 바라보고자 한 시도였다. 그렇지만 두 사상가의 지평의 접점이 전혀 없다고 말하는 것 또한 사실이 아니다. 주지하듯이 정약용은 서학(천주교)과 접촉할 기회를 가졌었고, 여기에서 더 나아가 상당한 이해를 갖추고 있었다. 『자찬묘지명』등 정약용이 직접 작성한 자료를 토대로 살펴볼 때, 그는 23살에 처음 이벽을 통해 천주교의 가르침을 접하고, 천지창조나 몸과 마음의 구별, 삶과 죽음의 문제 등에 관한 새로운 이야기에 흥미를 느껴 몇 해 동안 천주교에 매혹되어 있었다고 한다.⁵⁶⁾ 그러나 그는 윤지충과 권상연이 부모의 제사를 폐지하고 신주를 불사른 진산사건 이후로 천주교를 떠나게 된다.⁵⁷⁾ 이런 까닭으로 정약용의 사상과 천주교의 연관성에 대해서는 다양한 해석이 존재한다.⁵⁸⁾ 정약용과 천주교 사이의 관련성에 대해서 이 글에서 자세하게 다루지는 않겠지만, 정약용이 키르케고르가 속하고 사상의 토대로 삼은 문화권의 사고를 접했고, 어느 정도 영향을 받았다는 것은 분명한 사실이다.

그러나 두 사상가가 중심적 토대로 삼은 사상적 배경이 다르다는 사실에는 변화가 없다. 정약용이 서학에서 어떤 영향을 어느 정도로 받았는가의 문제와는 별개로 겉으로 드러나 있는 두 사람의 생각, 특히 초월자의 성격에 대한 해석에 차이가 존재하는 만큼 체계 전반에 대한 병렬적인 비교에는 무리가 따를 수밖에 없다. 따라서 지금까지의 논의는 정약용의 윤리사상에서 다뤄지는 주제들 특히, 상제와 관련된 주제들에서 충분히 다뤄지고 있지 않은 부분들 즉, 공백으로 파악되는 부분에 주목하고 그 공백을 키르케고르의 개념들을 통한 설명을 시도한

입장이 존재함에도 불구하고 유교에서 초월자(신) 존재에 대한 증명이 주요한 관심사가 아니었음은 분명하다.

56) 유초하, 「정약용의 상제 개념에 관한 이견들과 그에 담긴 오해들」, 『한국 철학논집』 제20권, 한국철학사연구회, 2007, pp. 196-197.

57) 금장태 지음, 『(茶山)정약용』, 성균관대학교출판부, 1999, p. 185.

58) 이동환, 유초하 등은 다산철학사상이 천주교사상과 지닌 연관성을 거의 무의미한 것으로 파악한다. 반면 김옥희, 이원순 등은 양자의 연관성을 더욱 밀접한 것으로 파악한다. (송영배, 2001: 114)

것이였다.

정약용의 윤리사상에서 가장 핵심적인 역할을 차지하는 개념은 초월자인 상제이다. 이 상제는 정약용 윤리사상의 출발점이고 이하 모든 논의의 전제가 되는 중요한 존재이다. 따라서 이 상제의 존재를 수용하는 과정에 대한 논의가 그의 윤리사상에 반드시 포함되어야 하는데, 그 과정이 자세하게 다루어지지 않고 있다는 것이 이 글의 가장 큰 문제의식이였다. 그 과정을 설명하는 하나의 틀이 될 수 있는 것이 키르케고르의 결단 개념이였다. 그런데 결단 개념이 정약용의 윤리사상을 살펴보는 데 도움이 되는 것은 상제에 대한 수용, 신앙의 단계까지라는 것을 분명하게 밝혀준다. 즉, 이런 작업이 곧 결단 개념을 통해 이르게 되는 정약용 윤리사상의 초월자가 지닌 성격이 키르케고르에게 있어서의 초월자와 동일하다는 것을 의미하지는 않는다.

키르케고르의 신은 사랑과 은총의 신이다. 윤리적 실존을 따르는 인간도 결국 그의 유한성으로 인해 절망에 빠질 수밖에 없다. 즉, 인간 스스로의 힘으로 완벽한 윤리적 존재가 되려는 모든 시도는 실패할 수밖에 없는 것이다. 이 사실을 깨달은 인간은 불안해하다가 절망하게 된다. 앞서 살펴보았듯이 이 지점이 인간이 초월자인 신을 향해, 자신의 오성을 내어주고 믿음을 얻게 되는 지점이다. 그러나 종교적 실존이 시작되는 이 지점을 지난 인간도 어제의 그 자신과 유한성의 측면에서는 달라진 게 없다. 그의 실존에 일어난 가장 큰 변화는 그가 신의 존재를 수용했다는 것이고, 그 신이 은총과 사랑으로 인간을 구원해준다는 것이다. 인간은 여전히 유한한 존재이지만, 그럼에도 불구하고 신의 사랑에 힘입어 그의 구원을 기대하며 절망에서 벗어나게 된다.

반면 정약용의 상제는 키르케고르가 말하는 구원자의 성격을 지니고 있지 않다. 상제는 사랑과 은총이 아닌 상과 벌로 인간을 감시하는 존재로 제시된다. 정약용 윤리사상에서의 핵심적인 수양법인 신독의 근거도 상제의 존재와 그에 대한 두려움이다. 상제는 인간을 사랑과 은총으로 품어주는 존재라기보다는 인간을 감시하며 상과 벌을 내려 인간이 잘못된 길로 가지 않고, 선한 행동에 이르도록 이끄는 존재로 이해된다. 이처럼 결단을 통해 나아가게 되는 키르케고르와 정약용이

내세우는 초월자의 성격은 결코 동일하다고 할 수 없다.

그럼에도 불구하고 상제가 절망에 빠진 인간이 그 절망의 구렁텅이에서 빠져나올 수 있게 해주는 출구가 된다는 사실을 부정할 수는 없다. 상제를 구원자로 전면에서 제시된 존재라고 할 수는 없겠지만 절망에 빠진 인간은 상제의 존재를 통해 희미한 희망의 불빛을 엿볼 수 있는 것이다. 인간은 언제 절망에 빠지는가. 거듭되는 악행으로 선행에 이를 수 있는 가능성을 완전히 잃었다고 생각할 때 인간은 절망에 빠지게 된다. 이런 절망에서 벗어나 선에 다다를 수 있는 가능성을 열어주는 것이 상제의 존재이다. 사랑과 은총이 아닌, 상과 벌을 통해 인간을 감시하는 존재로 제시된 상제이지만, 이 상제의 존재를 수용하고 이를 바탕으로 한 신도의 수행을 통해 선을 행할 수 있는 가능성을 가꾸어가는 노력을 통해 인간은 자신의 한계를 극복하고 절망에서 벗어날 수 있는 희망을 엿보게 된다.

그런데 정약용 윤리사상 안에 속한 사람이 절망에서 벗어날 수 있다는 것은 어디까지나 가능성으로만 주어진다. 결단을 통해 상제의 존재를 수용하더라도, 그 이전에 지니고 있던 유한성은 사라지지 않는다. 다만, 그 유한성을 통제할 수 있는 수단이 생긴 것이다. 신독을 통해 꾸준히 수양하고, 점차적으로 악을 줄이고 선으로 나아갈 것이 기대되지만,⁵⁹⁾ 이 과정을 통해 완전한 선에 이를 수 있을 수 있을 것인가. 인간이 지닌 유한성에 비추어볼 때, 인간이 완전한 선에 이르는 것은 매우 힘들어 보인다. 그렇다면 인간은 상제의 존재를 수용했음에도 불구하고 다시 불안과 절망에 빠질 가능성을 품고 있는 것이 아닌가. 따라서 정약용의 윤리사상 안에서는 인간의 유한성을 극복할 수 있는 가능성을 높이는 것 이상의 목표, 즉 불안과 절망의 완전한 극복은 불가능한

59) 이와 관련하여 정약용 윤리사상의 목적이 사람들의 도덕적인 자아완성을 격려하는 데 있다는 해석도 있다. 송영배는 『정약용 철학과 성리학적 리기관의 해체』에서 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 쉬운 존재인 인간으로 하여금 인간의 행위를 언제나 투시하고 있는 보이지 않는 상제의 ‘상선벌악’의 권위를 빌려서 현세에서 도덕적인 자아완성을 격려하는 것이 정약용 철학의 목적이라고 밝히고 있다. (송영배, 2001: 144)

것이 아닌가. 이는 곧 키르케고르의 틀을 통해 바라본 정약용 윤리사상의 한계로 파악된다.⁶⁰⁾

VII. 나가며

지금까지 키르케고르의 개념들을 통해 정약용의 윤리사상에 대하여 생각해보았다. 가장 먼저 그의 심성론을 살펴 보면서 전체적인 논의의 기초를 다지고자 했다. 인간은 선을 좋아하고 악을 부끄럽게 여기는 것을 기호로 갖추고 있다. 이 기호는 천명지성으로 주어진 것이지만 순선하지는 않은 것으로서, 선을 행할 수 있는 가능성과 함께 악을 행할 수 있는 가능성 또한 지니고 있는 것이다. 이를 설명하는 과정에서 인간의 본성을 순선한 본연지성으로 보는 석가모니에 대한 정약용의 반박을 살펴보았다.

이와 같이 정약용의 심성론을 살펴본 것은 이를 바탕으로 이어질 그의 수양론을 살펴보기 위함이었다. 인간의 본성을 기호로 파악한 정약용은 신독을 핵심적인 수양의 방법으로 내세운다. 이를 살펴보는 과정에서 키르케고르의 절망과 불안 개념에 대한 분석을 통해 얻은 윤리주

60) 한편 한자경은 『유교와 천주교 사이의 다산』이라는 글에서 정약용의 상제관을 기독교의 신과 마찬가지로 외재주의적 신관을 도입한 것으로 설명한다. 이어서 이를 인간이 추구하는 절대 가치를 인간 자신 안에 내재된 내적 가치, 내적 신성과 동일시하는 공맹의 태도와 상반된 것으로 해석한다. (한자경, 2005: 38) 이런 해석에는 정약용이 그의 윤리사상에 강력한 상제의 존재를 도입했다는 사실을 통해 그가 생각하는 인간의 도덕적 가능성 내지 자율성에 대해 충분히 인정하지 않고 있다는 문제가 있다. 그러나 인간의 자율적 도덕성에 기반을 두지 않고 강력한 외부적 존재를 상정했다는 점을 통해 그가 인간 도덕성이 지닌 자율적 능력을 완전히 신뢰하지 못했음을 짐작할 수 있다. 이런 상황에서는 한계를 지닌 인간이 자신의 유한성을 완전히 극복하지 못할 가능성은 언제까지나 존재하게 된다. 키르케고르는 이 지점에서 신의 은총과 사랑을 통한 구원을 제시하지만, 정약용의 윤리사상에는 여기에 대한 설명이 힘들다. 이 글에서는 이를 정약용의 윤리사상에서 충분히 논의하고 있지 못한 공백이자 한계로 파악한다.

체의 반성능력, 가능성, 신을 통한 한계의 극복이라는 세 가지 분석들을 이용했다. 이 중에서 특히 주목한 것은 신을 통한 한계의 극복이라는 관점이다. 정약용에게 인간은 선을 좋아하고 악을 싫어하는 본성을 지닌 존재인 동시에 식색과 안일을 좇아 악을 택하기도 하는 한계를 지닌 존재이다. 이 한계를 극복하는 데 있어 초월적 인격자인 상제의 존재와 감시는 핵심적인 역할을 수행한다. 이를 통해 상제는 정약용 윤리사상에서 핵심적인 위치를 차지하게 된다.

그런데 신독은 어디까지나 미발의 수양법으로서 아직 직접적인 행동으로 이어진 것은 아니다. 구체적 상황에 직면한 인간은 마음의 세 가지 이치인 기호와 권형, 행사에 따라 윤리적으로 선하거나 악한 행동을 하게 된다. 기호는 선악에 대한 도덕적 호오에 대해 윤리주체가 갖는 감정이자 지각능력으로 이해된다. 그리고 지각능력은 외부로부터 오는 자극에 대한 반응과 그 반응에 대한 계산이라는 두 축으로 이루어져 있다. 이 중 지각능력의 계산이 판단능력으로서의 권형과 구별되기 위해서는 권형에 주체의 결단이 포함되어야 한다는 것이 이 글의 주장이었다. 이에 따라 권형은 단순한 판단능력이 아니라 그 판단이 행사로 이어질 수 있는 결단을 함축한 것이 된다. 이를 설명하는 과정에서 인간이 그의 현실성을 극복하고 윤리의 영역, 선의 영역으로 들어설 수 있게 해주는 키르케고르의 결단 개념을 도입되었다. 그러나 결단을 포함한 권형도 실천 이후에야 선한 것으로 인정될 수 있다. 이런 실천의 중요성에 대해 정약용은 인의예지의 명칭도 행사 이후에야 이루어지는 것이며 실천 이전에는 덕이라고 부를 수 없다고 밝힌 바 있다.

이어서는 상제와 결단에 대해 다루었다. 인간은 윤리적 삶을 살려 노력하더라도, 인간의 어쩔 수 없는 한계로 인해 완전한 선에 다다르지 못하고 다시금 절망에 빠지게 된다. 이 절망에서 빠져나올 수 있는 것은 오직 완전한 가능성을 지닌 신에 대한 신앙을 통해서만 가능하다. 인간의 한계를 극복할 수 있는 유일한 길로 초월자인 신이 제시된 것이다. 정약용에게 있어서 이 신의 역할을 수행하는 것이 상제다. 상제는 키르케고르가 이야기하는 구원자는 아니다. 그렇지만 상제는 절망

에 빠진 인간이 그 한계를 극복할 수 있도록 돕는 초월자로 제시된다. 인간은 상제의 존재를 받아들이고, 이를 전제로 한 신도의 수행을 통해 선을 행할 수 있는 가능성을 가꾸어가는 노력을 기울일 수 있게 된다. 이 과정을 통해 인간은 그의 한계를 극복하고 절망에서 벗어날 수 있는 희망을 지니게 된다.

정약용은 상제를 만물을 조화하고 주재하며 기르는, 인격적인 존재로 상정한다. 그는 인간에게 두려움의 대상으로서 인간을 감시하며 상벌을 주관한다. 이런 상제의 존재로 인해 인간은 선을 행하기 어려운 형구적 특성을 지니고 있음에도 불구하고 지속적으로 성찰과 실천의 노력을 기울이게 된다. 이를 통해 이전보다 더 강력하게 그의 현실성과 가능성을 연결할 수 있게 된 것이다.

이처럼 정약용의 철학에는 상제에 대한 신앙이 그 전제로서 요구된다. 그는 성(誠)을 통해 상제(귀신)의 존재를 밝히고 있다. 그러나 귀신은 우리의 감각으로 포착될 수 없기에 여기에 대한 사람들의 의심이 짙게 된다. 이런 의심은 정약용의 윤리체계 전체를 뒤흔든다. 따라서 여기에 대한 증명 내지는 설명이 그의 윤리사상에 있어 반드시 필요하다. 그런데 이전과 달리 유교경전과 성현의 권위에 기대는 설명은 오늘날의 사람들에게 설득력을 지니고 있지 못하다. 여기에서 키르케고르의 결단 개념이 다시 요구된다. 이제 신은 증명의 대상이 아닌 결단과 신앙의 대상이 된다. 믿기 위해 오성을 대가로 내어주는 결단의 과정 없이는 신에게로 나아갈 수 없다. 신앙을 통해서만 인간은 절망과 불안에서 벗어날 수 있다. 정약용의 윤리체제로 들어서기 위해서도 상제의 존재에 대한 이런 결단의 과정이 요구된다.

그런데 정약용과 키르케고르는 각자 닫고 있는 사상적 토대가 다르고 이로 인한 차이를 보인다. 두 사람 사이에 존재하는 차이는 각 개인의 차이인 동시에 그들이 각기 속한 문화권 사이의 차이이기도 하다. 이 글은 초월자의 수용과정에 크게 주목하지 않은 문화권에 속한 정약용의 윤리사상에 대해, 초월자의 존재증명 내지 수용을 주된 관심사의 하나로 삼았던 문화권에 속한 키르케고르의 개념들을 통해 조명해보고자 한 시도였다. 그러나 두 사람 사이에 사상적 지평의 접점이 전혀 없

는 것은 아니다. 정약용이 일찍이 천주교를 접했고, 상당히 깊은 이해에 도달했었음은 잘 알려진 사실이다. 그럼에도 불구하고, 정약용이 중심으로 삼은 사상은 여전히 유학전통에 기반을 둔 것으로 이해되기에, 키르케고르와의 차이가 두드러지는 지점이 있을 수밖에 없다.

정약용과 키르케고르의 가장 큰 차이는 두 사람이 각기 내세우는 초월자의 성격이 다르다는 점이다. 정약용의 상제는 상과 별로 인간을 감시하는 존재이고, 키르케고르의 신은 사랑과 은총으로 인간을 구원하는 존재이다. 따라서 키르케고르의 결단 개념이 정약용의 윤리사상을 살펴보면 도움이 되는 것은 상제에 대한 수용, 신앙의 단계까지이다. 그러나 비록 상과 별을 통한 감시를 통해서이지만, 상제는 인간이 윤리적 선에 이를 수 있는 가능성을 높여줄 수 있다. 이런 관점에서 상제는 선에 이를 수 있는 가능성을 잃어 절망에 빠진 인간을 절망에서 이끌어낼 수 있는 가능성을 품은 존재로 볼 수 있다. 하지만 인간이 지닌 유한성에 비추어볼 때, 인간이 완전한 선에 이르는 것은 매우 힘들어 보인다. 따라서 인간은 상제의 존재를 수용했음에도 불구하고 여전히 불안과 절망에 빠질 가능성 또한 동시에 품고 있게 된다. 따라서 정약용 윤리사상에서 제시하는 상제의 존재를 받아들인 인간일지라도 불안과 절망의 완전한 극복을 기대하기는 어려워지고 이는 곧 키르케고르를 통해 바라본 정약용 윤리사상의 한계로 파악된다.

이상에서 우리는 키르케고르를 통해 정약용의 윤리사상을 들여다보려는 시도를 하였다. 이를 위해 키르케고르가 그의 저서 『죽음에 이르는 병』과 『불안의 개념』에서 사용하는 절망과 불안 개념을 사용하였으며, 결단의 개념 또한 그의 사상에서 끌어와 정약용에 적용했다. 결단은 윤리적인 행동에 있어서 언제나 중요한 역할을 해왔고 앞으로도 그럴 것이다. 우리의 삶에서 부딪히게 될 수많은 불안과 절망의 요소를 이겨내고, 올바른 행동을 이끌어낼 수 있는 결단의 힘을 갖출 수 있기를 기대하며 글을 마친다.

참고문헌

1. 원전과 번역서

- 정약용 지음, 이지형 옮김, 『(역주) 논어고금주』 1-5, 사암, 2010.
- 정약용 지음, 이지형 옮김, 『(역주) 다산 맹자요의』, 현대실학사, 1994.
- 정약용 지음, 민족문화추진회 옮김, 『(국역) 다산시문집』 1-10, 솔, 1999.
- * 한국고전종합 DB(<http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=MK>)
- 정약용 지음, 『여유당전서』, 한국고전종합DB(<http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=MM>)
- 정약용 지음, 다산학술문화재단 편, 『(교감·표점 정본) 여유당전서』, 다산학술문화재단, 2012.
- 정약용 지음, 전주대 호남연구소 옮김, 『(국역) 여유당전서(경집)』 1-5, 전주대학교 출판부, 1986.
- 쇠렌 키르케고르 지음, 임규정 옮김, 『불안의 개념』, 한길사, 2008.
- 쇠렌 키르케고르 지음, 임규정 옮김, 『죽음에 이르는 병』, 한길사, 2007.

2. 연구서

- 금장태 지음, 『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』, 제이앤씨, 2009.
- 금장태 지음, 『(茶山)정약용』, 성균관대학교출판부, 1999.
- 금장태 지음, 『도와 덕: 다산과 오규 소라이의 『중용』·『대학』 해석』, 이끌리오, 2004.
- 박찬국 지음, 『현대 철학의 거장들』, 이학사, 2012.
- 백민정 지음, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007.
- 최홍순 지음, 『비교 철학 연구』, 서광사, 1995.
- 돈 베이커 지음, 박소정 옮김, 『한국인의 영성』, 모시는사람들, 2012.

3. 연구논문

- 금장태, 「다산의 사천학과 서학 수용」, 『철학사상』 제16권, 서울대학교 철학사상연구소, 2003.

- 김치완, 「다산 정약용의 소사상제 관념 연구」, 『한국인물사연구』 제17권, 한국인물사연구소, 2012.
- 박찬국, 「키에르케고르와 하이데거의 불안 개념에 대한 비교연구」, 『시대와 철학』 제18권, 한국철학사상연구회, 1999.
- 송영배, 「정약용 철학과 성리학적 리기관의 해체」, 『철학사상』 제13권, 서울대학교 철학사상연구소, 2001.
- 유초하, 「정약용철학의 상제 개념에 관한 이견들과 그에 담긴 오해들」, 『한국 철학논집』 제20권, 한국철학사연구회, 2007.
- 정원재, 「지각설에 입각한 이이 철학의 해석」, 서울대학교 철학과 박사논문, 2001.
- 한자경, 「유교와 천주교 사이의 다산」, 『오늘의 동양사상』 제13권, 예문 동양사상연구원, 2005.